Revista Española de Filosofía Medieval, 9 (2002), pp. 215-223

AL-FARABI. EPÍSTOLA SOBRE LOS SENTIDOS DEL TÉRMINO «INTELECTO»[1]

Traducción: Rafael Ramón Guerrero
Universidad Complutense. Madrid

En el nombre de Dios, el Clemente y Misericordioso.

Dijo Muhammad b. Muhammad al-Fârâbî, Dios se apiade de él:

El término «intelecto» se dice de muchas maneras: 1) Aquello en virtud de lo cual la gente dice de un hombre que es inteligente. 2) El término «intelecto» que los teólogos usan constantemente de manera habitual, cuando dicen: «esto es lo que el intelecto exige» o «esto es lo que el intelecto rechaza». 3) El intelecto que el maestro Aristóteles menciona en el *Libro de la demostración*. [4] 4) El intelecto que menciona en el libro sexto de la *Ética*. 5) El intelecto que menciona en el *Libro del alma*. 6) El intelecto que menciona en el *Libro de la metafísica*.

[Primera acepción]

Respecto al intelecto en virtud del cual la gente dice de un hombre que es inteligente, hay que decir que se refieren con ese término al «mostrarse inteligente en el obrar». Pues ciertamente unas veces dicen, por ejemplo de Mu'awiya, que es inteligente y otras veces se niegan a llamarlo inteligente.

Unos dicen que el inteligente necesita una creencia religiosa, pues tienen para sí que la creencia religiosa es lo que piensan que es la virtud. Por tanto, éstos llaman «inteligente» a quien es virtuoso y de excelente reflexión para [5] descubrir el bien que hay que elegir o el mal que hay que evitar. Se niegan a aplicar este nombre a quien es de excelente reflexión para descubrir lo que es un mal; al contrario, lo llaman «astuto», «ingenioso» y otros nombres semejantes. La excelencia de reflexión para descubrir lo que verdaderamente es un bien que hacer y para descubrir lo que es un mal que evitar es «mostrarse inteligente en el obrar». Por tanto,

---

1 En mi Tesis Doctoral, leída en 1979, ofrecí la versión castellana de este texto que ahora, corregida, reproduzco aquí. La he realizado sobre la mejor edición existente, *Risâla fî ma'ânî al-'aql*. Texte arabe intégral, en parti inédit, établi par M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938. La *editio princeps* la hizo F. Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890; reprint, Osnabrück, Biblio Verlag, 1982, pp. 39-48. Traducción alemana: F. Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen aus dem arabischen Übersetzt*, Leiden, J. Brill, 1892; reprint, Osnabrück, Biblio Verlag, 1982, pp. 61-81. Traducción italiana: F. Lucchetta: *Farabi. Epistola sull'intelletto*, Padua, Ed. Antenore, 1974. Por la dificultad de comprensión de la obra, he procurado, en la medida de lo posible, ceñirme a la literalidad del texto árabe, para evitar cualquier traición a su sentido. He introducido puntuación no existente en el original árabe y una división en sus más importantes partes. He mantenido, entre corchetes, la paginación de la edición de Bouyges, para facilitar su consulta. Y he prescindido de notas marginales que, acaso, pudieran confundir al lector y que, si lo desea, las hallará en considerable número en la traducción de F. Lucchetta. Cuenta el lector, además, con el breve comentario que de esta obra ofrezco en otro lugar de esta misma Revista.

éstos sólo quieren significar por «intelecto», en sentido general, lo que Aristóteles entiende por «prudencia».

En cuanto a quienes llaman inteligente a Mu'awiya, quieren referirse con ello a la excelencia de reflexión para descubrir lo que hay que elegir o evitar en general. Cuando éstos se ocupan del asunto de Mu'awiya o de casos semejantes, porque se les pregunta, a propósito de quién es inteligente para ellos, si pueden aplicar este nombre a quien [6] es malo y emplea la excelencia de su reflexión en lo que para ellos es un mal, se abstienen [de responder] o se niegan a llamarlo inteligente. Y cuando, a propósito de quien utiliza la excelencia de su reflexión en hacer el mal, se les pregunta si puede ser llamado ingenioso, astuto u otro nombre semejante, no le niegan este nombre. De lo que éstos dicen se sigue también que el inteligente es inteligente por la excelencia de su reflexión sólo cuando es virtuoso [y] emplea la excelencia de su reflexión en las acciones virtuosas que han de ser hechas y en las acciones malas que han de ser evitadas. Éste es «el que se muestra inteligente en el obrar».

Puesto que, a propósito de aquel a quien llaman con este nombre, la gente se divide en dos bandos, uno de los cuales exige por su parte que el inteligente no sea [llamado] inteligente si no tiene una creencia religiosa, y que el malo, aunque haya alcanzado por la excelencia [7] de su reflexión en descubrir el mal hasta un cierto punto, tampoco sea llamado inteligente; mientras que el otro bando es el que llama inteligente al hombre por la excelencia de su reflexión para lo que hay que hacer en general, y cuando, a propósito de quien es malo y tiene excelente reflexión para hacer el mal que pueda, son preguntados si puede ser llamado inteligente, se abstienen [de responder] o se niegan [a llamarlo], entonces la gente sin excepción, a propósito de aquel al que llaman inteligente, no entendía por ello sino «aquel que se muestra inteligente en el obrar». Para Aristóteles, «el que se muestra inteligente en el obrar» significa el de excelente reflexión para descubrir las acciones virtuosas que hay que hacer, en el momento mismo en que lo hace, sea cual sea el caso, cuando, además, es virtuoso por naturaleza.

[Segunda acepción]

En cuanto al intelecto que los teólogos no dejan de mencionar según su costumbre, pues dicen acerca de algo: «esto es lo que el intelecto requiere» o «lo que el intelecto niega» o «lo que el intelecto acepta» o «lo que [8] el intelecto no acepta», sólo quieren decir con ello lo que se conoce en la primera opinión de todos. La primera opinión común en todos [los hombres] o en la mayoría de ellos es llamada «intelecto».

Te resultará más claro esto cuando hayas recorrido, poco a poco, el discurso de ellos, respecto de lo que dicen acerca de ese [término] o por medio de él, o respecto de lo que escriben en sus libros, allí donde emplean esta palabra.

[Tercera acepción]

En cuanto al intelecto que Aristóteles menciona en el *Libro de la demostración* (Analíticos Posteriores), sólo se refiere con él a la facultad del alma por la que llega al hombre la certeza en las premisas universales, verdaderas y necesarias, sin razonamiento alguno ni reflexión, sino por la disposición innata y la naturaleza, desde su infancia o de modo tal que no se advierte de dónde ha llegado y cómo ha llegado. Esta facultad es una cierta parte del alma, por la que se adquiere [9] el conocimiento primero, sin reflexión y sin meditación alguna, y la certeza en las premisas, cuyas propiedades ya hemos mencionado. Estas premisas son los principios de las ciencias teóricas.

[Cuarta acepción]

En cuanto al intelecto que menciona en el libro sexto de la *Ética*, quiere aludir con él a la parte del alma que adquiere, por perseverar en el hábito de alguna de las cosas que están en algún género y por la larga experiencia en algunas cosas que están en algún género y durante un largo tiempo, la certeza en los juicios y en las premisas referentes a las cosas propias de la voluntad, cuya condición es ser elegidas o ser evitadas. En el libro sexto de la *Ética*, [Aristóteles] llama intelecto a esta parte del alma.

Los juicios que llegan al hombre de esta manera y en esa parte [10] del alma son los principios del que se muestra inteligente en el obrar y del que es ingenioso, en aquello que ha de descubrirse respecto de aquellas cosas propias de la voluntad, cuya condición es ser elegidas o ser evitadas. La relación de estos juicios con aquello que se descubre por mostrarse inteligente en el obrar es como la relación de aquellos principios primeros, mencionados en el *Libro de la demostración*, con lo que se descubre con ellos. Así como aquéllos son principios para quienes practican las ciencias teóricas, con los cuales ellos descubren aquello que, respecto de las ciencias teóricas, hay que conocer, pero no hacer; así también, éstos son principios para el que se muestra inteligente en el obrar y para el ingenioso en lo que hay que descubrir respecto de las cosas propias de la voluntad y prácticas.

Este intelecto, mencionado en el libro sexto de la *Ética*, crece con el hombre a lo largo de su vida; aquellos juicios se refuerzan en él y se le añaden [11] en cada momento otros juicios que antes no poseía.

Respecto a esta parte del alma que él ha llamado «intelecto», los hombres se diferencian mucho entre sí. Aquel en quien estos juicios son perfectos en un cierto género de asuntos llega a ser de experta opinión en ese género. De experta opinión significa aquel al que, cuando aconseja sobre algo, se le acepta esa opinión suya sin exigirle una demostración sobre ello y sin preguntarle nada, pues son aceptadas las cosas que ha aconsejado, aunque no proporcione prueba alguna sobre ninguna de ellas. Por esta razón, es raro que un hombre llegue a poseer esta cualidad, a no ser cuando se hace viejo, porque esta parte del alma tiene necesidad de largas experiencias, que sólo suceden tras largo tiempo, para que se reafirmen en él aquellos juicios.

Los teólogos creen que el intelecto que constantemente usan entre ellos es aquel intelecto que Aristóteles menciona en el *Libro de la demostración* y hacia éste apuntan. Sin embargo, cuando [12] examines las primeras premisas que ellos utilizan, verás que todas ellas, sin excepción, son premisas tomadas de la primera opinión común; por esto, aluden a una cosa y utilizan otra.

[Quinta acepción]

En cuanto al intelecto que menciona en el *Libro del alma*, lo considera bajo cuatro aspectos: intelecto en potencia, intelecto en acto, intelecto adquirido y el intelecto agente.

[El intelecto en potencia]

El intelecto que está en potencia es una cierta alma, o una parte del alma, o una de las facultades del alma, o una cierta cosa, cuya esencia está preparada o dispuesta para abstraer las quididades y las formas de todos los seres, sin sus materias, y las convierte a todas ellas en una [sola] forma o en [varias] formas para ella. Esas formas abstraídas de las materias no se convierten en abstraídas [13] de sus materias, en las que se da su existencia, si no es porque se hacen formas para esta esencia.

Estas formas abstraídas de sus materias, que se hacen formas en esta esencia, son los «inteligibles». Este nombre les deriva del nombre de aquella esencia que ha abstraído las formas de los seres, pues ellos se convierten en formas para ella.

Esta esencia se asemeja a una materia en la que se actualizan formas. Pues, en verdad, si te imaginas una cierta materia corpórea, como, por ejemplo, un trozo de cera en el que se hace una impresión, y esa impresión y esa forma quedan en su superficie y en su profundidad y esa forma abarca a la materia entera, de tal manera que la materia en su totalidad se hace toda ella como aquella forma, por el hecho de que la forma se ha difundido en ella, entonces tu imaginación está muy cerca de comprender el sentido del actualizarse las formas de las cosas en [14] esta esencia, que se asemeja a una materia y a un sujeto para esa forma. [La cera] se distingue de las restantes materias corpóreas en que las materias corpóreas reciben las formas sólo en sus superficies, no en sus profundidades. Esta esencia, en cambio, no permanece en sí misma distinta de las formas inteligibles, de tal manera que ella tenga una quididad aislada y las formas que están en ella [tengan otra] quididad aislada; al contrario, esta esencia misma se hace aquellas formas. Es como si te imaginaras la impresión y la figura con las que el trozo de cera ha sido grabado de forma cúbica o circular, y esta figura penetra en ella, se extiende por ella y abarca completamente su longitud, anchura y profundidad; entonces, esa cera se habrá convertido en aquella figura misma, sin que tenga distinción en su quididad respecto de la quididad de aquella figura. [15] Según este ejemplo debes comprender la actualización de las formas de los seres en aquella esencia, a la que Aristóteles llama en el *Libro del alma* «intelecto en potencia».

[El intelecto en acto]

Mientras no haya en ella ninguna de las formas de los seres, ella es intelecto en potencia. Pero, cuando se actualizan en ella las formas de los seres, según el ejemplo que hemos mencionado, esa esencia se convierte en intelecto en acto. Éste es el significado del intelecto en acto. Cuando se han actualizado en él los inteligibles que ha abstraído de las materias, esos inteligibles se convierten en inteligibles en acto, siendo así que antes de que fueran abstraídos de sus materias eran inteligibles en potencia.

Cuando son abstraídos, se realizan como inteligibles en acto por el hecho de convertirse en formas para aquella esencia; esta esencia sólo llega a ser intelecto en acto por aquéllos, que son inteligibles en acto. Así, ser inteligibles en acto y ser intelecto en acto son una y la misma cosa. Lo que queremos decir [16] cuando afirmamos de esta [esencia] que «es inteligente», es que los inteligibles han llegado a ser formas para ella, en el sentido de que ella misma se ha hecho aquellas formas. Por lo tanto, el significado de inteligente en acto, intelecto en acto e inteligible en acto es uno y el mismo y [se dice] por uno y el mismo significado.

Los inteligibles [en acto] son aquellos que eran inteligibles en potencia. Antes de haberse convertido en inteligibles en acto, eran formas en materias, estaban fuera del alma; cuando se han realizado como inteligibles en acto, su existencia en tanto que inteligibles en acto no es la misma que su existencia en tanto que son formas en materias. Su existencia en [las materias] mismas no es como su existencia en tanto que son inteligibles en acto, pues su existencia en ellas mismas sigue al resto [de condiciones] que está unido a ellas: unas veces el dónde, otras veces el cuándo, otras veces [17] la posición, algunas veces la cantidad, otras veces son calificados por las cualidades corpóreas, a veces actúan y a veces padecen. Cuando se actualizan como inteligibles en acto, muchas de estas otras categorías desaparecen de ellos, pues su existencia se convierte en otra existencia, que no es aquella existencia [que antes tenían]; los significados de estas categorías, o de muchas de ellas, son comprendidos, respecto de ellos, de otros modos, distintos de aquellos modos [anteriores]. Como ejemplo [puede servir] aquel «dónde» comprendido respecto de ellos: si reflexionas sobre el significado del «dónde» en ellos, o bien no encuentras en ellos ninguno de los significados del «dónde», o bien haces que el nombre «dónde» te permita comprender en ellos otro sentido, y este sentido [está tomado] de otro modo.

[El intelecto adquirido]

Cuando los inteligibles se realizan en acto, se convierten entonces en uno de los seres [18] del mundo y, en tanto que inteligibles, son contados entre todos los seres. Lo propio de todos los seres es ser entendidos y actualizarse como formas de aquella esencia. Si es así, no es imposible que los inteligibles, en tanto que son inteligibles en acto y en tanto que son un intelecto en acto, sean entendidos también, pues entonces aquello que es entendido no es otra cosa que aquello que es intelecto en acto.

Sin embargo, aquello que es intelecto en acto, por haberse convertido ya un cierto inteligible en forma para él, es intelecto en acto por relación a esa forma solamente, mientras que es en potencia por relación a otro inteligible que aún no se ha realizado en acto para él. Si el segundo inteligible se le actualiza, se convierte en intelecto en acto por el inteligible primero y por el segundo. Si se realiza como intelecto en acto por relación a todos los inteligibles y llega a ser uno de los seres, por el hecho de convertirse en los inteligibles en acto, entonces, cuando entiende al ser que es intelecto en acto, no entiende un ser [19] ajeno a sí mismo, sino que entiende su [propia] esencia solamente. Está claro entonces que, cuando entiende su [propia] esencia, en tanto que su esencia es intelecto en acto, no se le actualiza, respecto de aquello que entiende de su esencia, ningún ser cuya existencia misma sea distinta de su [propio] ser, que es entendido en acto; al contrario, habrá entendido de su esencia un cierto ser cuya existencia, que es entendida, es su [propia] existencia en sí misma.

Por consiguiente, esta esencia se hace inteligible en acto, aunque antes de ser entendida no era inteligible en potencia, sino que ya era inteligible en acto. En efecto, ella ha sido entendida en acto en tanto que su existencia en sí misma es intelecto en acto e inteligible en acto, de modo contrario a como fueron entendidas estas cosas mismas en primer lugar. Pues ellas fueron entendidas en primer lugar en tanto que fueron abstraídas de sus materias, en las que existían, y en tanto que eran inteligibles en potencia; [después] fueron entendidas en segundo lugar, cuando su existencia no era aquella existencia anterior, sino que su existencia estaba ya separada de sus materias, en tanto que eran formas que no estaban en sus materias y en tanto que [20] eran ya inteligibles en acto. Por consiguiente, cuando el intelecto en acto entiende los inteligibles, que son formas suyas en tanto que son inteligibles en acto, de intelecto al que primeramente hemos llamado intelecto en acto se convierte ahora en intelecto adquirido.

Puesto que existen seres que son formas inmateriales y que nunca han existido en materias, entonces, cuando son entendidos, se convierten en existentes [en el intelecto], pero siguen con la existencia inteligible que poseían antes de ser entendidos.

Así, cuando decimos que una cosa es entendida en primer lugar, [lo que queremos decir] es que las formas materiales son abstraídas de sus materias y adquieren otra existencia distinta de su existencia primera. Como existen cosas que son formas inmateriales, aquella esencia no necesita abstraerlas de materia alguna, sino que las encuentra abstraídas y las entiende; como, por ejemplo, aquello cuya esencia, en tanto que es intelecto en acto, encuentra inteligibles inmateriales, los entiende [21] y entonces su existencia, en tanto que es entendida con un segundo acto de intelección, es la [misma] que antes de ser entendida en esta intelección. Esto mismo es lo que se debe comprender respecto a aquellas formas inmateriales: cuando son entendidas, su existencia en sí mismas es [la misma que] su existencia cuando han sido entendidas por nosotros. Por tanto, cuando se dice de aquello que respecto de nosotros es un intelecto en acto y que en nosotros es un intelecto en acto, se debe decir lo mismo respecto de aquellas formas que son inmateriales y que no han existido en las materias nunca. Así, la manera por la que, de aquello que es intelecto en acto respecto de nosotros, decimos que existe en nosotros, así, según este ejemplo, de aquellas [formas] debe decirse que existen en el mundo.

Estas formas sólo pueden ser entendidas completamente después de que se hayan actualizado, entendidos en acto, todos los inteligibles o [22] la mayor parte de ellos y de que se haya realizado el intelecto adquirido. Entonces estas formas resultan entendidas y ellas son como formas del intelecto, en tanto que es intelecto adquirido. El intelecto adquirido se asemeja a un

sujeto para ellas y el [mismo] intelecto adquirido es como la forma para el intelecto que está en acto; el intelecto que está en acto se asemeja a un sujeto y a una materia para el intelecto adquirido y [ese mismo] intelecto que está en acto es como forma de aquella esencia [que es el intelecto en potencia]. Aquella esencia es una cuasi-materia. Desde ésta las formas comienzan a descender hacia las formas corpóreas y materiales, mientras que antes de esto ellas se habían elevado paulatinamente hasta separarse de las materias, una a una y poco a poco, con modos de separación diferentes entre sí.

[23] Las formas que son totalmente inmateriales y que no han estado ni estarán en materia alguna, son diferentes entre sí respecto de la perfección y la separación y tienen un cierto orden respecto a la existencia. Si se considera su asunto, la más perfecta de ellas, según esta regla, es forma de aquello que es más imperfecto, y así hasta que se llega a lo más imperfecto, que es el intelecto adquirido. Después, se sigue descendiendo hasta que se llega a aquella esencia, a aquellas facultades del alma que están bajo ella y, después de esto, a la naturaleza; luego se sigue descendiendo hasta llegar a las formas de los elementos, que son las formas más viles respecto a la existencia y cuyo sujeto es el más vil de los sujetos, pues es la materia primera.

Cuando se asciende desde la materia primera, grado por grado, entonces se asciende hacia la naturaleza, que está [constituida] por [24] las formas corpóreas en sustancias materiales, hasta que se eleva a aquella esencia y luego hasta lo que está por encima de ella, hasta que, cuando se llega al intelecto adquirido, se alcanza lo que es como los confines y el límite al que llegan las cosas que tienen relación con la *hyle* y con la materia. Cuando se eleva sobre él, entonces se llega al grado primero de los seres separados; este primer grado es el grado del intelecto agente.

[El intelecto agente]

El intelecto agente, que Aristóteles menciona en el libro tercero del *Sobre el alma*, es una forma separada, que nunca estuvo ni estará en una materia. En cierta manera, es un intelecto en acto, de parecido próximo al intelecto [25] adquirido, y es aquel que ha hecho intelecto en acto a aquella esencia, que es intelecto en potencia, y el que ha hecho inteligibles en acto a los inteligibles que eran inteligibles en potencia.

Su relación con el intelecto que está en potencia es como la relación del sol con el ojo, que es vista en potencia mientras está en tinieblas. De hecho, la vista sólo es vista en potencia mientras está en tinieblas. El significado de «tinieblas» es la diafanidad en potencia y la falta de diafanidad en acto; el significado de «diafanidad» es la recepción de la luz desde algo luminoso que está enfrente. Cuando la luz se realiza en la vista, en el aire y en cosas parecidas, la vista se convierte en vista en acto por aquella luz que se realiza en ella y los colores se hacen visibles en acto. [26] O sea, decimos que la vista se convierte en vista en acto no sólo porque se realiza en ella la luz y la diafanidad en acto, sino también porque, cuando se realiza en ella la diafanidad en acto, se realizan en ella las formas de los objetos visibles; y, por realizarse en la vista las formas de los objetos visibles, se convierte en vista en acto. Y porque, antes de eso, por un rayo de sol o por otra cosa, [la vista] ha sido preparada para que llegue a ser diáfana en acto y para que el aire que le es contiguo llegue a ser también diáfano en acto, entonces lo que era visible en potencia se ha convertido en visible en acto. El principio por el que la vista se convierte en vista en acto, después de haber sido vista en potencia, y por el que los objetos visibles, que eran objetos visibles en potencia, se convierten en objetos visibles en acto es la diafanidad, que se realiza en la vista desde el sol. Según este ejemplo, se realiza en aquella esencia, que es [27] un intelecto en potencia, una cierta cosa, cuya condición respecto de [ese intelecto] es como la condición de la diafanidad en acto respecto de la vista. Esta cosa se la da el intelecto agente; ella se convierte en principio por el que para el [intelecto] los inteligibles, que eran inteligibles en potencia, se convierten en inteligibles suyos en acto. Y así como el sol es el que convierte al ojo en vista en acto y a los objetos visibles en objetos visibles en acto

mediante aquella luz que le da, así también el intelecto agente es el que convierte al intelecto que está en potencia en intelecto en acto mediante aquel principio que le ha dado, y mediante éste mismo los inteligibles se convierten en inteligibles en acto.

El intelecto agente es de la especie del intelecto adquirido. Las formas de los seres separados que están por encima de él están incesante y permanentemente en él, pero su existencia en él es según un orden distinto al orden según el cual ellas existen en el intelecto [humano] que está en acto. [28] A saber, que la [forma] más vil en el intelecto que está en acto suele tener un orden y ser anterior que la más noble, por el hecho de que nuestro elevarnos a las cosas que son más perfectas en cuanto a la existencia suele hacerse desde las cosas que son más imperfectas en cuanto a la existencia, tal como está expuesto en el *Libro de la demostración*, puesto que nosotros sólo nos elevamos desde lo más conocido para nosotros a lo que es desconocido, y lo que es más perfecto en cuanto a su existencia en sí mismo es más desconocido para nosotros, es decir, que nuestro desconocimiento de ello es muy grande. Por eso, es forzoso que el orden de los seres en el intelecto que está en acto sea contrario al de aquel según el cual está la cosa en el intelecto agente. El intelecto agente entiende primeramente al más perfecto de los seres, pues es el más perfecto.

Las formas que ahora son formas en materias están en el intelecto agente como formas separadas, no porque existieran en materias y hayan sido abstraídas después, sino [29] porque estas formas están incesantemente en él en acto; sólo se ha seguido su ejemplo en el caso de la materia primera y de las restantes materias, por el hecho de que se les ha dado en acto las formas que están en el intelecto agente. Los seres cuya producción se pretende principalmente en nuestro mundo son esas formas; sin embargo, como su producción no puede hacerse a no ser en materias, estas materias han sido producidas.

Estas formas son indivisibles en el intelecto agente, mientras que en la materia son divisibles. No se puede ignorar que el intelecto agente, que es indivisible o cuya esencia consta de cosas indivisibles, da a la materia cosas semejantes [30] a lo que hay en su sustancia, pero ella no lo recibe si no es de manera divisible. Esto es algo que también ha expuesto Aristóteles en el *Libro del alma*.

En lo antes dicho hay objeto de investigación. A saber: si estas formas podían existir sin materias, no había necesidad de que fueran puestas en materias. Pues, ¿cómo habrían descendido de la existencia más perfecta a la existencia más imperfecta? Quizá alguien diga que eso se ha hecho para que las materias lleguen a ser más perfectas en cuanto a la existencia. De ello se seguiría que esas formas sólo han sido producidas por razón de la materia. Pero esto es contrario a lo que ha dicho Aristóteles. Por eso, decimos que todas ellas están en potencia en el intelecto agente, donde nuestra expresión «en potencia» no debe ser comprendida aquí en el sentido de que el intelecto agente [31] pueda recibir estas formas, de manera que ellas estén en él en el futuro, sino que queremos decir que él tiene la capacidad de ponerlas en la materia como formas; ésta es la facultad de obrar en otro distinto de sí. Él es el que las pone como formas en las materias; después, se esfuerza por acercarlas poco a poco a la separación, hasta que se realiza el intelecto adquirido.

En este momento, la sustancia del hombre, o el hombre en aquello por lo que se sustancializa, es lo más cercano al intelecto agente. Ésta es la felicidad suprema y la vida última, que consiste en que se realice para el hombre otra cosa, por la que se sustancializa, y en que le llegue su perfección última. Es decir, que lo último, por lo cual se sustancializa, ejecute otra acción por la que se sustancializa; éste es el significado de «la vida última».

Si su operación no es para otra cosa externa a su esencia y si su obrar es hacer existir su esencia, entonces su esencia, su operación y su obrar son una y la misma cosa. Por consiguiente, para constituirse no tiene necesidad de que el cuerpo sea materia para él; tampoco necesita, en ninguna de sus operaciones, recurrir a la operación de una facultad propia del alma en un cuerpo, [32] ni emplear en ello órgano corpóreo alguno. El [grado] más imperfecto del ser de su esencia es necesitar, para constituirse en ser existente, que el cuerpo sea materia para

él, pues él es forma en un cuerpo humano o en un cuerpo en general. Por encima de este [grado] está el poder prescindir, para constituirse, de que el cuerpo sea materia para él, aunque para sus operaciones, o para la mayoría de ellas, necesite utilizar una facultad corpórea y recurrir a su operación, por ejemplo, al sentido y a la imaginación. El [grado] más perfecto del ser para él es llegar al estado que hemos mencionado.

[Sexta acepción]

Que el intelecto agente existe ha sido mostrado en el *Libro del alma*. Está claro que el intelecto agente no actúa siempre, sino que unas veces actúa y otras no. Por consiguiente, se sigue necesariamente que él, respecto de la cosa que él hace o en la que actúa, está según diversas relaciones, pues cambia de una relación a otra. Si no estuviese siempre en su perfección última, no cambiaría sólo de una relación a otra, sino que cambiaría en su esencia, puesto que su perfección última está en su sustancia; pero entonces, unas veces estaría en potencia y otras en acto en su sustancia, y lo que ella tuviera en potencia sería materia de lo que [33] tuviese en acto. Sin embargo, hemos descrito que él está separado de toda materia. Entonces, si es así, él está siempre en la última perfección y necesariamente cambia de una relación a otra. Por consiguiente, no hay imperfección en su esencia, sino que o bien no coincide siempre con la cosa en la que actúa, porque no encuentra preparados la materia y el sujeto sobre el que actúa, o bien se le presenta un obstáculo externo, que luego desaparecerá, o bien [suceden] ambas cosas a la vez.

De aquí se desprende que no hay en él lo suficiente para ser el primer principio de todos los seres, puesto que tiene necesidad de que se le dé una materia en la que actuar y que desaparezca su obstáculo. Si no hay en su esencia y en su sustancia lo suficiente para dar todas las cosas, entonces en su sustancia hay una imperfección para dar muchos de los seres. Aquello en cuya sustancia hay imperfección carece de lo suficiente para que su ser sea por sí mismo; sin embargo, su ser es por otro distinto. Por tanto, se sigue necesariamente que su ser tiene otro principio y que hay otra causa que le ayuda para darle la materia en la que actuar.

Está claro que los sujetos en los que actúa el intelecto agente o son cuerpos o son facultades que están en cuerpos generables y corruptibles. Se ha demostrado en el [34] *Libro de la generación y de la corrupción* que los cuerpos celestes son las primeras partes agentes para estos cuerpos; ellos, entonces, dan al intelecto agente las materias y los sujetos en los que actuar.

Todo cuerpo celeste se mueve sólo por un motor que no es cuerpo ni existe en cuerpo alguno. Es también la causa del ser de aquel [cuerpo] en aquello por lo que se sustancializa. Y su rango, respecto al ser que es su sustancia, es el rango de aquel cuerpo.

El motor del más perfecto de ellos [i. e., de los cuerpos celestes] es el más perfecto en cuanto al ser; y como el más perfecto de ellos en cuanto al ser es el primer cielo, entonces el más perfecto de ellos [i.e., los motores] en cuanto al ser es el motor del primer cielo. Sin embargo, como el motor del primer cielo es un principio por el que existen dos cosas diferentes: una es aquello por lo que se sustancializa el primer cielo, que es una sustancia corpórea o como corpórea, y la otra es el motor de la esfera de las estrellas fijas, y éste es una esencia incorpórea y que no está en cuerpo, entonces no es posible que [el motor del primer cielo] dé las dos cosas a la vez por un solo modo y por una sola cosa en su esencia por la cual se sustancializa, sino por dos naturalezas, [35] de las que una es más perfecta que la otra, puesto que aquella por la que da la cosa más perfecta, que no es cuerpo ni existe en cuerpo, es más perfecta que aquella por la que él ha dado lo que es corpóreo, que es lo más imperfecto.

Por consiguiente, [el motor del primer cielo] se sustancializa solamente por dos naturalezas, por las cuales existe. Entonces, su ser tiene un principio, puesto que aquello en lo que se divide es la causa de aquello por lo que se sustancializa. No es posible, por tanto, que el motor

del primer cielo sea el primer principio de todos los seres, sino que necesariamente tiene también un principio. Y este principio es, sin duda alguna, más perfecto que él en cuanto a su ser.

Puesto que el motor del primer cielo es inmaterial y no existe en materia, se sigue necesariamente que es un intelecto en su sustancia. Entiende su esencia y la esencia de la cosa que es principio de su ser. Está claro entonces que lo que ha entendido del principio de su ser es la más perfecta de sus dos naturalezas, de las cuales la propia de él es la más imperfecta de ellas. Y no necesita, para dividirse su esencia en dos naturalezas, ninguna otra cosa distinta de estas dos.

Por lo que se refiere a su principio, que es el principio de aquello por lo que se sustancializa el motor del primer cielo, necesariamente es uno bajo todos los aspectos. No es posible que exista un ser más perfecto que él, ni tampoco que él tenga principio. Por lo tanto, él es el principio de todos los principios y principio primero de todos los seres. Éste es el intelecto que Aristóteles menciona en [36] la letra «Lâm» [Lambda] del libro *Metafísica*. Cada uno de aquellos otros [motores] es también un intelecto, pero éste es el Intelecto Primero, el Ser Primero, el Uno Primero y la Verdad primera, mientras que aquellos otros sólo llegan a ser intelecto a partir de éste según un orden.

Considerar qué es está por encima de la capacidad de estas cosas, siendo algo ajeno a nuestro objetivo. Salud.

Ha acabado la epístola de Abû Nasr al-Fârâbî sobre el intelecto.